164 سلسلة محاضرات الإمارات

الوسطية: احتمال مفتوح لقراءة إسلامية معاصرة

طيب تيزيني



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

بسم الله الرحمن الرحيم

تأسس مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994، بوصفه مؤسسة مستقلة تهتم بالبحوث والدراسات العلمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج العربي على وجه التحديد، والعالم العربي والقضايا الدولية المعاصرة عموماً.

من هذا المنطلق يقوم المركز بإصدار **«سلسلة محاضرات الإمارات»** التي تتناول المحاضرات، والندوات، وورش العمل المتخصصة التي يعقدها المركز ضمن سلسلة الفعاليات العلمية التي ينظمها على مدار العام، ويدعو إليها كبار الباحثين والأكاديميين والخبراء؛ بهدف الاستفادة من خبراتهم، والاطلاع على تحليلاتهم الموضوعية المتضمنة دراسة قضايا الساعة ومعالجتها. وتهدف هذه السلسلة إلى تعميم الفائدة، وإغناء الحوار البنّاء والبحث الجاد، والارتقاء بالقارئ المهتم أينما كان.

رئيس التحرير **راشد سعيد الشامسي**

سلسلة محاضرات الإمارات

- 164 -

الوسطية: احتمال مفتوح لقراءة إسلامية معاصرة

طيب تيزيني



تصدر عن

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

محتوى المحاضرة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

ألقيت هذه المحاضرة، ضمن فعاليات الندوة التي نظّمها المركز بعنوان «مستقبل الثقافة العربية الإسلامية الوسطية»، في 27 و28 أيار/ مايو 2013.

الطبعة الأولى 2013

ISSN 1682-122X

النسخـــة العاديـــة ISBN 978-9948-14-729-9

النسخة الإلكترونيـة ISBN 978-9948-14-730-5

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:

سلسلة محاضرات الإمارات ـ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567

أبوظبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4044541-9712+

فاكس: 4044542-9712+

E-mail: pubdis@ecssr.ae

Website: http://www.ecssr.ae

منطلقات مقاربة الظاهرة الدينية

تمثل الظاهرة الدينية حالة من التعقيد؛ ما يجعلها مفتوحة للبحث النظري الوجودي والمعرفي، وللضبط الاجتماعي والأيديولوجي، بل للتحليل السيكولوجي كذلك. ويبرز الوجه الأول من التعقيد ليضع الباحث أمام أسئلة يتقدمها السؤال حول المرجعية التي ينطلق منها. ولسنا عازمين الآن على التوغل في هذه المسألة، وإن كنا مضطرين إلى القول بأن الظاهرة الدينية – حيث يكمن الأمر في الحقل الإنساني – لا يمكن إلا أن تنتمي إلى التاريخ. فإذا كانت الظاهرة الدينية تقدم نفسها، في جوهرها، بمنزلة ظاهرة تنتمي إلى الوجود الماورائي (الميتافيزيقي)، فإن ضبطها عبر أدوات البحث النظري يخضع بالضرورة للكشف عنها في سياق المجتمع والتاريخ؛ أي للمجتمع في تاريخيته، وللتاريخ في مجتمعيته؛ فالبشر حيال بحثهم في الظاهرة الدينية، يبقون قادرين على التعرف إليها، «في عليائها» فقط عبر ما يندرجون فيه اجتماعياً، وفي لحظة أو مرحلة ما؛ لكن عبر غير هذه الطريق لا وجود لطرائق أخرى؛ ومن ثم، فإن تناول الظاهرة الدينية سيبقى مَديناً للعقل والمعرفة البشرية، بكل ما تنطوي عليه هذه الأخيرة من صيغ وأنماط يُجمع عليها الناس بدرجة أو بأخرى، ومن ذلك مثلاً الحدس.

ولمّا كانت إمكانات البشر وطاقاتهم وأهدافهم ورغباتهم مختلفة؛ بسبب اختلاف ما يحيط بهم ويخترقهم ويطورهم في حقل ما، أو يحط من مستوياتهم في حقول أخرى، فإن هؤلاء في مواقفهم من التعاليم الدينية، وجدوا أن هنالك من الوسائل ما يحفزهم أو ما لا يحفزهم على التعامل معها،

أما حدوث ذلك فيتم وفق ما تمليه عليهم القناتـان الحاسـمتان اللتـان تظهـر عبرهما المصالح الحياتية الاقتصادية والطبقية وغيرها، مـن طـرف، والذهنيـة عموماً، من طرف آخر. فالمصلحة والمعرفة المحايثة لها كلتاهما، هما مـا ضـبط حياة البشـر في مواقفهم وخياراتهم وتصوراتهم؛ ومن ثم مـا بلـور حيـواتهم ومنحها دلالاتها واتجاهاتها الذهنية؛ وتبعاً لهذا ولغيره، تبلـورت المنظومـات المتعددة التي امتلكها البشـر وأخضعوها لحاجاتهم وإمكاناتهم وخياراتهم.

وثمة ملاحظة منهجية تاريخية، تتحدد في أن وجود البشـر ارتبط بـنمط من الذهنية الدينية البدائيـة مُشخـصةً في ممارسـتهم العمليـة، ومـن الممارسـة العملية متلبسةً بالنسيج الذهني المتـشكل في صـلب هـذه الممارسـة. وبتعبـير آخر، كانت هنالك وحدة ما بين الموضـوع والـذات، مثّلـت هاديـاً للطريـق المفتوحة أمامها أو أمام كليهما على انفراد. وبطبيعـة الحـال لم تكـن مـسارات الجماعات والشعوب القديمة (البدائية) متساوية ولا متوازية ولا موحدة ولا متوازنة. فقد كان ضرورياً أن تأخذ تلك المسارات طرقاً انطوت عـلى التمايـز فيما بينها، إلى درجة حددتها خطوات التطـور البـشـري البـاكرة، وخـصوصاً منها تلك التي تمثلت بالخطوات الثلاث الآتية: انتصاب القامة، والقدرة على استخدام الأصابع بحركة طليقـة، وبتطـور الـدماغ كـماً ونوعـاً وعـلى نحـو أفضـى إلى الخطوة الثالثة وهي نشأة «الإنسان العاقل».

وههنا، وفي تلـك الوضـعية التاريخيـة المركبـة والمختلفـة في مكوناتهـا، والمتباينة في تحولاتها وإنجـازاتها، غدا التحـدث محـتملاً – وربـما بكثـير مـن اليقين – عن ظهور حاضنة جديدة لحالة جديدة: لقد كـان الكـائن البـشـري يمثل وحدة من البنى والوظائف أخذت شيئاً فشيئاً، تفـصح عـن عناصرهـا

على نحو أفصحَ عن الخصوصيات التي نتجت منها. ظهر ذلك خصوصاً مع تبلور «جدلية» ثنائية الذات والموضوع مشخصةً ومخصصة؛ فالانفصال النسبي المتعاظم للذات عن الموضوع أصبح حقيقة ناجزة، بعد أن كان كلاهما يظهر بمنزلة وحدة بينهما. لقد بدأت عملية انفصال الذات البشرية عن الطبيعة، وعملية تشكل وعي بشري واقعي آخذ في الاستقلالية والتطور في إطار حالة من التقدم على صعيد الوعي المذكور واكتشاف أوائل المفاهيم والمصطلحات والركائز، مقابل المحيط الطبيعي الذي أُلحق به الجسد؛ بوصفه بنية اجتماعية واقتصادية وطبيعية وسيكولوجية؛ إذ إن وعي التمايز بين الذات والطبيعة – وهذا يشكل نقطة حاسمة في تطور عملية التمايز والاستقلالية النسبية – أخذ في الإفصاح عن نفسه، من دون أن يُفضي إلى إقصاء وعي التماهي (التوحد) أو التوافق الكلي بينهما.[1]

وفي سياق ذلك، نلاحظ أمرين اثنين يضبطان هذا الذي أتينا عليه آنفاً؛ يقوم الأمر الأول على رفض الاعتقاد بأن الإنسان في المجتمعات العربية القديمة-البدائية «لم يعرف أي تناقض بين نفسه وبين محيطه الطبيعي»، أما الأمر الثاني فيكمن في أن ذلك الإنسان «تعرَّف إلى العالم المادي المحيط وتلمَّسه في حياته المباشرة كعالم واحد. ولكن الكثرة، كثرة الظاهرات في العالم هذا، انعكست أيضاً في التفهم العملي للإنسان المعني. ولقد فهم العالم المادي وعامَلَه؛ بوصفه شيئاً جسمياً، أما الذهني فقد امتلك خاصيته في نظر ذلك الإنسان، ضمن الجسمي نفسه»؛ وهذا يعني أن الإنسان المشار إليه «سيستوعب العالم المادي في عموميته المحسوسة».[2]

القراءات المتنوعة والمفتوحة للإسلام

برزت الأديان في مراحل مختلفة من تاريخ البشر، وأنجزت وظائف متوافقة أو متقاربة، بقدر أو آخر، مع الوضعيات التي واجهتها مجموعات من البشر؛ وكان ذلك قد أفضى إلى تساقط الوحدة الماهُوية بين الذات والموضوع لمصلحة استقلالية نسبية راحت الذات تحققها حيال الموضوع؛ ما فتح الباب أمام تشكل نمط من الوعي الانتقالي من الحالة الأسطورية إلى حالة من الوعي الواقعي المشوب بألوان من الذرائعية المصلحية (الانتقال مثلاً من رسم الكهوف إلى الكتابة التصويرية). وجاء الإسلام في القرن السابع الميلادي حاملاً بصمات التصاقه القوي بالمرحلة السوسيوتاريخية المعيشة آنذاك، ولكنه كان كذلك يطمح إلى الخروج منها وعليها. وهو في هذا وذاك، أعلن أنه أتى مصدِّقاً لما جاء قبله، وقاطعاً معه أيضاً؛ وبهذا يكون الإسلام قد أحاط بالفضاء الذي يغطي الحقل العربي، جنباً إلى جنب مع الفضاء المحايث لهذا الأخير، بطرق التجارة والمثاقفة والحرب؛ وعلى هذا النحو، أخذت تبرز حالات تمس العلاقة المركبة والمعقدة بينه وبين أمثاله من المحيط العربي من طرف، وبين ما يدخل في حقله الديني في المحيط الأجنبي من طرف آخر؛ (مثل: فارس وبيزنطة). وفي هذه الوضعية سلك الإسلام طريقه عبر مصاعب هي مصاعب التاريخ بكل ما فيه، أما أهم المصاعب التي واجهها الإسلام، فلعلها تحدرت من المؤمنين به أنفسهم؛ أي من المسلمين الذين تضاعفت صعوبات ضبط العلاقة بينهم وبين الإسلام الذي كان عليه أن يندرج في حيوات الآخذين به؛ وفق تشعباتهم وتعددياتهم: من حيث

الانـتماءات الإثنيـة القوميـة، واللغـات واللهجـات المحكيـة، والمـشكلات "المسيطرة" والمعارضة.

وعلينا أن نأخذ في الحسبان هنا، الصـراعات التي رافقت نشأة الإسلام، وتركت آثاراً عميقة في حياة المؤمنين الجـدد أولاً، ومـا ظهـر مـن مـشكلات جديدة في مرحلة الاستقرار، الذي تحقـق هـو نفـسه؛ (أي الاسـتقرار) عـبر تناقضات وصـراعات جديدة ثانياً. ولعلنا نرى في اجتماع سقيفة بني ساعدة، بُعيد وفاة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، حدثاً تأسيـسياً كبيراً وجديـداً، أظهر ما أجمع عليه المؤتمرون وما لم يُجمعـوا عليـه؛ أي حيويـة الـدين الجديـد المتمثلة في اتجاهات التوافق واتجاهات اللاتوافق إلى حد الصـراع، بحيث أثّـر ذلك كله في مسارات الدين الجديد ومصائره، ويتضاعف ذلك مـع «دخـول الناس أفواجاً»، متحدرين من حضارات وثقافات أخرى جديدة؛ وهـذا مـا أضفى على المسألة أبعاداً جديدة بلغت عوالم جديدة؛ فأعطى الإسلام طابعـاً شبه كوني.

ونخلص من ذلك إلى أننا إذا ميزنا، في الإسلام، بـين بنيتـه والقـراءات التـي تناولتـه، فلعلنـا نـرى أن هـذه القـراءات أظهـرت – وتظهـر – حالـة متصاعدة عمقاً (عمودياً) وسطحاً (أفقياً) من التنوع الـذي أخـذ صـيغاً قـد يكون من الصعوبة أن تُحصى. ولكـن صـيغ التغـاير والاخـتلاف والتنـاقض والتضاد والصـراع تشغل حيزاً هـائلاً في التـاريخ الإسـلامي؛ أي في تـاريخ القراءات المعنية. ولكن من طرف آخر، لم يخلُ تاريخ «البنية – النص الأصلي» للقرآن الكريم من بعض التعديل في النظر إلى ما يسمى «الآيات التي أُوقـف

العمل بها»؛ (أي الآيات المنسوخة)؛ ما يترك الحكم إذاً قائماً بأن «البنية والقراءة» كلتيهما، على صعيد النص القرآني الكريم، لم تخرجا على قاعدة التغيير. وبالطبع، فإن «التعديل» المذكور تم إقراره شرعياً من موقع رؤية نقدية، بقدر ما تستنبط المسوغات المجتمعية الواقعية التي أخذها القارئ المشرع في الحسبان. والآن، ننطلق من الإمام فخر الدين الرازي في كتابه **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**؛ لنجد أنفسنا أمام نتيجة حصيفة حقاً. فهو يعلن فيه «أنه إذا كان القرآن مُحكَماً بالكلية، لَمَا كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وذلك ما ينفّر أرباب المذاهب».[3] وقياساً إلى ذلك وبناءً عليه، فإنه، كما جاء في القرآن الكريم ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (هود، 118)، ولكنه لم يشأ، بمقتضى مصالح الناس، فترك العقل والحرية يشتغلان على طريق الوصول إلى الصواب في تلك المصالح، أمّا أن نصل إلى هذه النقطة من الإشكالية، فإنه لا يكون الأمر قد انتهى، وإن منحاه كذلك لا يكون قد تحدد بالعقل والحرية فحسب؛ لأن هذين الأخيرين نفسيهما يتحولان في منطق التأويل - وربما كذلك في منطق التفسير - إلى موضوع إشكالي، يؤسس بدوره لمبدأ يقوم على مبدأ منطقي هو أن «الجواب هو سؤال بقدر ما يكون السؤال كذلك جواباً». وهنا نكون أمام حالة مفتوحة ومنفتحة باطراد، ولو جزئياً، تتمثل في جدلية البنية قراءةً، والقراءة بنيةً.

في هذا المنعطف النظري المنهجي، يتعاظم الفعل الذهني النظري والمنهجي، وخصوصاً حين يكون المجتمع في حالة من التغيير أو الاضطراب أو الصراع وغيره؛ فتولد التيارات والنظريات والاجتهادات وغيرها من

وجهات النظر والمواقف. وكان من ذلك مثلاً الموقف من زواج المتعة كما واجهه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، والموقف من شرب الخمر كما تحدث عنه الإمام الشافعي، حين انتقل إلى مصر،... إلخ؛ فظهر في سياق ذلك وبوتائر متسارعة أحياناً، كمٌّ من الأشخاص والتيارات والمدارس التي تصدى أصحابها لما واجهوه من مسائل عدّوها مهمة أو حاسمة أو ضرورية؛ أو غير ذات أهمية فتغاضوا عنها. وقد لوحظ أن الآراء، التي وصل أصحابها إليها بصفتها إجابات على قضايا ومعضلات تمس توازن المجتمع أو المجموعة أو الفئة، لم تكن غائبة، وخصوصاً حين كانت ترتفع نبرة التشدد والتعصب إلى درجة القتال. ولعل الخوارج يمثلون طرفاً أو أكثر منهم. وإذا وضعنا في الحسبان الصراعات على السلطة وعلى الثروة، وكذلك الصراعات على حقوق الإنسان عموماً وعلى حقوق غير المسلمين في المجتمع العربي الإسلامي خصوصاً، إضافة إلى صراعات من النمط غير المثمر تاريخياً مثل الصراعات الثأرية – إذا وضعنا ذلك في حسباننا – اتضح أمامنا ما كان يشغل الفئات العظمى أو فئات كثيرة من سكان المجتمع الإسلامي: ذلك هو الرغبة الحثيثة في تحقيق التعايش الأوّلي بين الناس، مع الإقرار ببروز أنماط خاصة من الصراعات المتأججة في المجتمع المذكور، ومنها الطبقية والفئوية والإثنية وغيرها.

نستطيع أن نتبين ما كان يطمح إليه جموع من سكان المجتمع الإسلامي؛ وهو إنتاج قراءة خصوصية للنص القرآني الكريم، تؤكد التعايش والوسطية وتحقيق مجموعة من الحقوق العمومية، بعيداً عن الحروب والصراعات

والاستغلال الفاحش، إلى جانب رغبة من جموع سكانية أخرى للقيام بانقلابات وثورات اقتصادسياسية. وقد وجد الفريقان وآخرون في القرآن الكريم ما أرادوا وجوده. وكان «دستور المدينة» كذلك داعماً لذلك وحافزاً عليه. ولا يدخل في نظرنا الآن أن نتابع إمكانات البحث واحتمالاته في كل قراءات القرآن الكريم أو جُلها؛ أو بتعبير أشمل التاريخ الإسلامي، بل يتحدد نشاطنا خصوصاً في التوجه الوسطي الإسلامي. ونلاحظ أن مثل هذا النشاط قد يكون أكثر إثماراً، وخصوصاً في مراحل من التطور التاريخي الإسلامي - العربي، وتحديداً في المرحلة التي نشأت فيها القراءة أو القراءات الظلامية للإسلام؛ كالتي نعيشها راهناً.

الوسطية ضرورة العيش المجتمعي المشترك

في ضوء ما أتينا عليه، يجدر بنا ضبط الموضوع الذي نعمل عليه الآن، بحيث نضع أمامنا منظومة المفاهيم المركزية، التي تحكم هذا الموضوع وتشكّل مداخله ومخارجه. أما نقطة البدء فهي ذات بنية منفتحة بقدر ما تخضع لحاجات البشر في عيشهم المشترك؛ نعني بذلك «الوسطية». وهذه الوسطية تقترن بضرورات العيش المجتمعي المشترك، ولذلك نجدها تجتذب اهتماماً من الجميع. ومن هنا، نشأت خلافات وسجالات وصراعات ضمن مَن اعتقدوا أن مرجعياتهم الدينية مغلقة لا يشترك فيها غيرهم. ولهذا أتت الوسطية بوصفها مشكلة معقدة وذات ارتباط بكثير من اهتمامات البشر الذهنية والسياسية والثقافية والدينية والمنهجية،... إلخ. وهذا ما جعل المصطلح المذكور ذا بنية مركبة وتخومية مفتوحة؛ كما يفصح عن نفسه بصفته **حُكْم وجود وحكم قيمة** في آنٍ واحد. إن الوسطية دعوة إلى البحث العلمي فيما يجذب

الباحثين من حيث هي مدخل لإمكانات عيشهم المشترك، وإنها كذلك تعبير عن فضيلة تحقيق هذا العيش المشترك. وقد ظهرت الوسطية في كل مناطق البشر، التي ظهرت فيها أديان ماورائية وأخرى مجتمعية تشترك في قيامها على الثابت والمتحرك؛ ما أنتج مشكلات كانت منطلقاً لتحالفات وتقاربات، أو لخلافات وصراعات. وهذا يعني أن مسألة الوسطية تمثل قاسماً مشتركاً في حياة أولئك وغيرهم. وقد اكتظ التاريخ الإسلامي والمسيحي واليهودي بأحوال كانت الوسطية فيها قاسماً مشتركاً بينها، وخصوصاً حين كانت الظلامية الدينية والثقافية وغيرها منتشرة في العمق كما في السطح.

وقد ارتبطت بذلك اتجاهات كثيرة في التاريخ الإسلامي العربي، ولاسيما مع عصر النهضة والتنوير الحديث (القرن التاسع عشر)؛ وكذلك في التاريخ الأوروبي الحديث، الذي كان أيضاً مرافقاً لتحولات اقتصادية وسياسية وثقافية أتت في صلب النظام الرأسمالي؛ هنا - كما في القرن التاسع عشر العربي - برزت تيارات ومدارس شتى، إلى جانب أسماء كثيرة اقترنت بحركات إصلاحية ونهضوية وتجديدية وتنويرية، وكذلك ديمقراطية وعلمانية وغيرها. وإذا كانت الصراعات الاجتماعية والطبقية قد برزت مع النظام الرأسمالي المذكور بوتائر متعاظمة، فإن صراعات أخرى عسكرية محلية وعالمية أخذت تتعاظم وتشوش على تلك الصراعات الطبقية؛ ما راح يطرح أسئلة كبرى وصعبة على الباحثين والسياسيين وغيرهم، ثم، إذا كانت الصراعات من ذينك النمطين العسكري والطبقي لا سبيل إلى إطفائها إلا بصعوبات شبه قاطعة، فإن الصراعات الأخرى من النمط الطائفي والمذهبي دلت على إمكانية محاصرتها أحياناً دونما لجوء إلى السلاح والعنف، وذلك بواسطة

«العُقلاء والحكماء» وأمثالهم في المجتمع عموماً، كما في فئة أو أخرى من هذا الأخير؛ مثل الفئات الوسطى ومن يلتف حولها من مثقفين وتنويريين.

وقد نبّه ذلك إلى ملاحظتين اثنتين، تتحدد أولاهما في أن الصراعات الطائفية على خطورتها، حين تتحول إلى أتون من الاقتتال والاحتراب الأحمق والرخيص، فإن عملاً كثيفاً من قبل أولئك العقلاء والحكماء وآخرين - مثل القرابات والرباطات المذهبية - يمكّن من إطفاء النار. ومن هنا، راحت الرهانات تظهر وتبرز على صعيد الحقل المذهبي الديني، وخصوصاً في المجتمعات التي لم ترتقِ في سلم التقدم التاريخي الحداثي والعلمي؛ كالمجتمع العربي الإسلامي. ولمّا كان الإسلام ذا سطوة وسيطرة في المجتمع العربي الإسلامي، فقد تنبه المعنيون إلى أهمية دوره وخطورته؛ فظهرت الدعوات إلى تقديم الإسلام بوصفه ديناً وسطياً. واتضح أنه هو كذلك، حين يتأسس مشروع إسلامي عبر التمكين بقراءته وسطوته. ووجد الباحثون والمؤمنون القريبون كثيراً أو قليلاً من التنوير، إضافة إلى السياسيين والمهتمين بالشأن العام، بُغيتهم في النص الإسلامي وفي تاريخ الإسلام عامة. وإذا كان هؤلاء قد وجدوا بغيتهم المذكورة، فإن آخرين من أمثالهم لم يعدموا إمكانية وضع اليد على قراءة أو قراءات أخرى يمكن استنباط «التشددية والانغلاق والغلو» وما يتصل بذلك منها؛ مستخدمين في هذا ما يلبي حاجاتهم - الأيديولوجية والسياسية غالباً - في تأجيج صراعات طائفية مذهبية خطيرة لتحقيق مآربهم. وهذا بالضبط ما تعيشه سوريا راهناً في إطار صراع طائفي ملفّق، يُجرى اصطناعه بعنف وصل إلى حالاته الدموية الملفّعة بالعار.

وثمة مثال على ذلك يقدمه الأمين العام لحزب الله اللبناني السيد حسن نصر الله. فهذا الأخير ألقى خطابات على القناة التلفازية التابعة له (المنار)،[4] أجاب في أكثر من واحد منها على سؤال طرحه هو على نفسه: لماذا تدخل الحزب عسكرياً إلى جانب قوات النظام السوري في الصراع الدائر في سوريا، ومنه القتال في بلدة القصير بريف حمص؟ وكان مما قاله: من أسباب تدخله العسكري ذاك «حماية المقدسات الشيعية»، ومنها ضريح السيدة زينب في دمشق. وكان السؤال الآخر الذي وجهه بعض الناس إليه هو الآتي: مِمَّنْ تريد أن تحمي هذه المقدسات في سوريا؟ فكانت إجابة السيد تشير إلى المجموعات المسلحة التي تمثل طرفاً في مَن أنتج «المؤامرة الكونية» على سوريا. فالسيد نصر الله لا يعرف أن تلك المقدسات في سوريا حماها السوريون أنفسهم، وعلى مدى قرون لم يكن له في حينه وجود.

ذلك المثال الفاضح، وغيره، يقدم نموذجاً خطيراً لتحويل الإسلام تراثاً وحالة راهنة إلى مصيدة لفئات واسعة من المسلمين غير المتمرسين بشؤون النص الديني، كما بالشأنين الأيديولوجي والسياسي؛ كما يمثل هنا منصة لقتل «الخارجين» عن الخط الاعتقادي وعليه. إن السيد نصر الله هنا يستعيد بصورة زائفة تاريخ الخوارج من القرن الأول الهجري.

الضرورة الراهنة للقراءة الوسطية للإسلام

إذاً لاحظنا، أن القراءة الوسطية للإسلام أمر ذو أهمية استراتيجية في مرحلتنا وفي سياق «الربيع العربي» الراهن؛ ما يحتم على المعْنيين، على هذا الصعيد، الأخذ في الحسبان مسألتين اثنتين: أولاهما تتمثل في أن ذلك يعني

تحرير جموع ضخمة من المسلمين من الحصار الـذي يحـيط بهـم، والمتمثـل في صيغة قراءة أيديولوجية تفتقر إلى الانـتماء للعـصـر والحداثـة والقـدرة عـلى الاستجابة لحاجات المسلمين، الذين لا يقبلون أن يعيشوا خارج عـصـرهم. فبحسب الحديث النبوي الحصيف، الذي أورده الشاطبي في كتابه **الاعتصام**، «فإن النبي قال: قبل الساعة سنون خداعاً، يُصدّق فيهن الكـاذب... ويَنطـق فيهن الرويبضة - قالوا هو الرجل التافه الحقير ينطق في أمـور العامّـة».[5] وإن من شأن هذه الرؤية تأكيد المشخّص والواقعي والاحـتمالي والجـامع للنـاس، وقد ضعفت هذه الرؤية المنهجية، لتحل محلها رؤية مواربة تبحث عن الواقع فيما وراءه أو فيما فوقه؛ فأخذت مجموعة من التيـارات والاتجاهـات والفـرق على عاتقها، ومنها الجهـاديون البـاحثون عـن الإسـلام «الـصافي الأصـلي-الأول» (في العقْدين الأخيرين من القرن الماضي)، المطالبـة بـالعودة إلى نمـط العيش في أيام النبي محمد (صلى الله عليه وسلم).

ومعروف أن سيطرة الإمبراطورية العثمانية أربعة قرون في العالم العـربي كانت بمنزلة سيطرة دينية قائمـة - عمومـاً وإجمـالاً - عـلى المبـدأ الأصـولي القاطع والقائـل بـأن الـسلف لم يتركـوا شـيئاً للخلـف، بحيـث يتعـين عـلى المسلمين أن يعـودوا إلى بكـارة الإسـلام؛ كـي يجـدوا أجوبـة عـلى أسـئلتهم واحتياجاتهم، بل كذلك أن يجدوا أسئلتهم نفسها التي يبحثون عنهـا، أمـا في أوروبا فقد قامت حركات واسعة عملت على إعادة بناء الدين عـبر إصـلاح واسع وعميق. واستمر ذلك عبر رموز إصلاحية، منها رجلا الدين الألمانيان مارتن لوثر وتوماس مينتسر، وبعدها الفيلسوف الفرنسـي هنـري برغـسون وآخرون. وقد تحدث هذا الأخير عما أطلق عليه «الـدين الـساكن» و«الـدين

المتحرك»؛ وقد جاء ذلك في كتابه منبعا الدين والأخلاق في ترجمته العربية. ولقد رأى في «الساكن» منهما تعبيراً عن «البنية اللفظية الظاهرة»، على حين رأى في النمط «المتحرك» منهما تجسيداً لـ «الحياة الروحية الداخلية». وعلى هذا، فإن الدين الساكن يفصح عن نفسه مرة واحدة، أما الدين المتحرك فيتجلى في وضعيات وأحوال ودلالات متغيرة ومفتوحة، مع القول بأن علاقة ما توجد بين الاثنين، دون أن تتحول هذه العلاقة إلى حالة داخلية.[6]

وقد اتسعت دائرة الحوار لتطرح إشكاليةَ مرجعية «الحقيقة» : أهي تمكث في العادي، أم تمثلت في الاستثنائي والفريد، الإلهي؟ ومعروف أن أرسطو أنتج ثالوثه المنطقي المتمثل في القوانين الثلاثة الآتية: قانون الهوية، وقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع.* وقد نظر إلى ذلك على أنه خلخلة للثوابت والمطْلقات. وفي هذا الأفق المفتوح، ظل التفكير يطرح من المتوافقات والمتعارضات، ما أخذ يَشي بأن النهائي واللانهائي ظلا يقدمان نفسيهما باتجاه ربما لا يجد نهاية قاطعة. فقد رأى بعض الباحثين «أن إيجاد مخرج من ضيق الأفق الأصولي يقدمه التفكّر بأن الحقيقة؛ بوصفها حُكماً مطلقاً حول أشياء نهائية، لا وجود لها، وأن التفكّر حول أشياء لانهائية يتجاوز أفق تفكير الإنسان فيها».[7] وعلينا هنا أن نضيف إلى ذلك، أن ما يراه كتّاب هذه الأفكار لانهائياً إنما هو هنا نهائي، بحيث لا نخرج من عالم النهائي؛ لأن ذلك من خصائص التفكير الإنساني. وبهذا، فإن ضيق الأفق الأصولي المتمثل بالأحكام «المطلقة» ما هو إلا لحظة وهمية ومحصورة في مجال الوهم.

---

* قانون الهوية ينص أن الشيء هو نفسه، وينص قانون عدم التناقض أن نقيض الشيء هو نفيه، أما قانون "الثالث المرفوع أو الممتنع" فينص أن الشيء إما أن يوصف بصفة أو نقيضها ولا ثالث لهما. (المحرر)

ومن أجل النظر إلى العقل «على أنه موزَّع على الناس بالعدل»، كما أعلن ديكارت، فإنه من الضروري اللجوء إلى مقولتي التواضع والعدل؛ إذ ههنا يكتشف الباحث أن البحث في العالم يحتاج إلى **الباحثين كلهم؛ أي إلى القراءات كلها**، على أن يدقق في ذلك كله. وهنا يبرز مطلب الإقرار بالجميع؛ ومن ثم بتعددية مفتوحة وتحتمل الجميع. ولذلك جاءت آية «التأويل» القرآنية ذا طابع إشكالي لغوي ومعنوي: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (آل عمران، 7).[8] فالمسألة هنا تقوم على ضبط موقع حرف «الواو»؛ هل يأتي هذا الحرف استمراراً وتكميلاً دون قطع لما سبقه، أو هو يأتي تأكيداً لذلك بحصره في الحقل الإلهي، وبإقراره بأن الراسخين في العلم يسلّمون بذلك: في الأول يظهر أولئك الراسخون مشاركين في العلم بتأويل القرآن الكريم؛ أما في الثاني، فيظهرون مُقِرين به، لله وحده.

وقد أتت إرهاصات النهوض الجديدة في عدد من البلدان العربية، منها مصر وسوريا وتونس، لتفصح عن آفاق جديدة من النهوض والتنوير والحرية. وكانت تلك الإرهاصات قد لامست «الإصلاح الديني» الذي لم يكن تجاوزُه ممكناً، بل إن أشكالاً مهمة منه راحت تبرز في مواقع دينية، مثل الأزهر. وقد لوحظ أن ذلك الإصلاح، في وجه مهم منه، قد تحدد خصوصاً في اللغة الدينية، وفي مناهج النظر والتدريس، جنباً إلى جنب مع انفتاح على العالم الآخر وغيره؛ ذلك العالم الذي احتك به مصلحون ومفكرون وعسكريون من تلك البلدان الثلاثة، وغيرها مع أوروبا خصوصاً.

كانت خطوط عرض وطول جديدة قد أخذت تتقدم من الغرب؛ لتنتج الصدمة والدهشة والسؤال حيال ذلك. لكن هذا الغرب كان – ومايزال –

غربيْن اثنين أو أكثر: إنه غـرب الانفتـاح والنهـوض والتنـوير،... إلـخ ، إلى جانب الغرب الاستعماري الساعي إلى التهام الآخرين من شـعوب الـشـرق خصوصاً؛ لا للمحافظة عـلى تخلفهـا التـاريخي فحـسب، بـل لتحويـل هـذا التخلف إلى تخليف مستديم كذلك. ولم تطل مراحل الاستقلالات الوطنية في عمليات البناء الجديد وخططه. فقد أتى الاستعمار الجديد ليحكم القبضة على البلدان العربية، يداً بيد مع نظم أمنية داخلية عملت بكل طاقاتها على تحويـل الدولة إلى «دولة أمنية» تشرف بيد حديدية عـلى الـسلطة والثـروة والإعـلام والمرجعية المجتمعية السياسية؛ ما أفضى إلى تحويل معظم المجتمعات العربيـة إلى حُطام يزرع الفقر والمذلة والاستبداد فيها. فكان ذلك طريقاً معبَّداً باتجـاه البحث عن حلول برزت منها هجرات ثلاث: واحدة إلى السماء، وأخرى إلى الداخل، وثالثة إلى الغرب؛ إضافة إلى أنماط أخـرى مـن الهجـرة. ولا يلفـت انتباهنا هنا الهجرة إلى الـسماء فقـط، كنايـةً عـن الـدين الإسـلامي وكـذلك المسيحي وغيره، بل إن الهجرات الأخرى تظـل ذات علاقـة بتلـك، بحيـث أتت الهجرات الـثلاث متواشـجة بـالمعنى الـدلالي، كـأنْ تكـون الهجـرة إلى الإفساد بالمال مثلاً، أو بالدعارة، أو بزراعة الحشيش والمخدرات الأخرى مع تعميمها، أو بالرياضة العابثة، وهكذا.

والآن، إذا وضعنا في الحسبان هذا العامل الأخير المركّب في سـياقه مـن الأحداث السياسية الاقتصادية الكبرى ذات الطابع الـدولي، وأمـور أخـرى داخلية وخارجية، فنستطيع تكوين ركيزة لما راح يسيطر في العالم العربي تحت قبضة الاستبداد والفساد والإفساد والغسل الثقافي الأيديولوجي. وهذا كلـه ترافق مع استيلاد ما راح يتحول إلى ظـاهرة خطـيرة عظمـى هـي الإرهـاب

المحلي والإقليمي والدولي (خصوصاً أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001). ههنا بدأت عملية تفريخ وتعميم لـ «إسلام جديد» سُمي «الإرهاب الإسلامي». وقد اقترن بروز «عالم الإرهاب» الشرقي الإسلامي بظهور العالم الغربي الأمريكي في لحظة من لحظات التقدم التاريخي الهائل؛ مثل: صراع الحضارات، وما بعد الحداثة، وثورة المعلوماتية.

وقد تعاظم حضور هذه المسائل الأخيرة في الغرب وتعاظمت ردات فعله في الشرق الإسلامي (العربي خصوصاً) إلى درجة راح فيها سياسيون ومفكرون غربيون يدافعون عن الإسلام. من هؤلاء، مثلاً، ولي عهد المملكة المتحدة الأمير تشارلز فيليب، الذي قال في محاضرة له ما يأتي: «إننا في الغرب ننظر في تاريخنا إلى الإسلام فنراه مصدراً للتهديد. إن رؤيتنا للإسلام ناقصة شوهتها أعمال التطرف غير الطبيعية. وفي الوقت نفسه لا يجوز أن تنزلق أفكارنا بالاعتقاد بأن التطرف هو في بعض الحالات، المعلَم والجوهر في الدين الإسلامي؛ إذ إن التطرف ليس وقفاً على الإسلام فحسب، بل هو موجود في صلب الأديان الأخرى، ومنها الدين المسيحي. ولكن بما أننا رأينا في الإسلام عدواً للغرب كثقافة غربية بنظام ثقافتها ومجتمعها، فقد تجاهلنا تأثيره الكبير في تاريخنا. إن الإسلام جزء من ماضينا ومن حاضرنا في جميع ميادين الجهد البشري. لقد ساعد الإسلام على تكوين أوروبا المعاصرة. فهو جزء من تراثنا، وليس شيئاً مستقلاً بعيداً عنا».[9]

ويلاحظ أنه برغم رأي الأمير تشارلز الإيجابي، وآراء أخرى طرحها مستشرقون ومفكرون غربيون، فإنه لا يمكن الركون إلى تلك الآراء بوصفها كلمة الفصل في موقف الغرب من الإسلام. ذلك أن الغرب

الرأسمالي الصاعد هو الذي قوّى اتجاهات «الظلامية الإسلامية» ومنظماتها، ونمّاها، وعمل منها مدخلاً إلى اختراق الثقافة الإسلامية. وسوف نلاحظ أن نشوء النظام العالمي الجديد-العولمة، وعبر بعض ما ظهر في ظله من تيارات أيديولوجية، وخصوصاً منها «نهاية التاريخ» و«المابعديات»؛ مثل ما بعد النهضة وما بعد الثورة وما بعد الفلسفة،... إلخ - فتح أبواباً جديدة لاحتواء ما نشأ في إطار الإسلام، ليُخلي الساحة أمام عالم السوق المعولم. وفي سبيل استيعاب تلك المسائل، تحسن العودة إلى النظام العالمي الجديد - العولمة، ووضع اليد على موقع تلك الأخيرة من ذلك.

إن العولمة في كونها نظاماً اقتصادياً وسوسيوسياسياً، تقوم على محاولة ابتلاع الطبيعة والمجتمع البشري، وإخراجهما (تقيؤهما) مالاً وسلعاً. وهذا هو الذي جعل باحثين غربيين؛ مثل فرانسيس فوكوياما، يجدون العولمة محددة في أنها حدود الكون القائم، خصوصاً وعموماً وبجزئياته وبكليته؛ ومن ثم، ما يدعو إليه مسلمون ومسيحيون شرقيون إنما هو وَهْم، أو - بصيغة أدق - هو صار وهماً في ظروف العالم المعولم المذكور. يقول برنارد لويس في كتاب **لغة الإسلام السياسي**: إن «المسلمين الطامحين إلى السلطة - وهؤلاء هم في رأي لويس- يتحركون داخلياً أكثر مما يتحركون تصاعدياً. والمسلمون الثائرون ينسحبون من النظام القائم أكثر مما يتحركون تصاعدياً. والمسلمون الثائرون ينسحبون من النظام القائم أكثر مما ينهضون ضده. وإن أقدم حركة ثورية - لا بل الحركة النموذجية في واقع الحال - ضد النظام القائم، كانت حركة الخوارج. والشيء المهم في هذه الحركة هو أنها كانت أفقية لا عمودية».[10]

إذاً، تتحـدد حركـة الثـائرين مـن المسلمين في أنهـا ذات بعـد أفقـي لا عمودي، فكيف سيكون هذا الأمر إذاً، وبحسب ما جاء على لـسان لـويس، فيما يتصل بالمسلمين الغارقين في واقعهم الراهن المَعيش!

إن من شأن ذلك الرأي، إنْ أُخذ به في هذه الحال، أن يكون عائقاً فعلياً، بالاعتبار الإبستمولوجي (التأسيـسي النظـري) أمـام أي حركـة تجديديـة أو تحديثية أو تقدمية إسلامية. أما الهدف الذي يكتـب عنـه ويـسعون لتحقيقـه إسـلامياً؛ فيـتلاشى حيـنذاك مـن حيـث هـو موضـوع بحـثنا المـخصـص بـ «الوسطية الإسلامية»؛ أي الظاهرة التي تمثل - كما لاحظنـا - مـصطلحاً مركّباً وتخومياً. لكننا سنتغاضى للحظة عن هـذا المـصطلح الملفـق، ونحـاول السير إلى أمام في تناوله، وخصوصاً أنه يضعنا أمام مستوى آخر ذي بعـد قـد يحتمل التقدم.

العناصر والعوامل التي تؤسس للوسطية

علينا الآن أن نخوض في ما وصلنا إليه بمساعدة أحداث راهنة ومسائل نظرية تتصل بعمليـة تحـديث البحـث في ظـاهرة «الوسـطية» وتطـويره، وفي سياق الاقتتال والصـراع بين الأطراف المتعددة من المسلمين أو غيرهم في بلد عربي إسلامي أو آخر، وخصوصاً ضمن المرحلة الراهنة؛ فبالعودة إلى نـصـر الله، الأمين العام لحزب الله، نلاحظ أن الحالة تـصطرع فيهـا أطـراف النـزاع بكل الوسائل، بما فيها السلاح النوعي العالي الفاعلية التدميرية. ويتم هـذا في ظل صـراع طائفي مكشوف يصطنعه حزب الله اللبناني-الإيـراني المتحـالف مع النظام السوري ويمارسه: الشيعة ضد السُّنة كما ظهر في مواجهة الطـرفين

هذين، للسُّنة في بلدة القصير السورية. ههنا في مثل هذه الوضعية - كما في وضعيات أخرى مماثلة من الصراع الطائفي - ينحو الصراع المدمّر باتجاه خطر ذي بعدين اثنين، هما الشيعي والسني.

والأمر الذي يلفت النظر ويستفزه هنا أن نصر الله اجتاح سوريا وسيادتها كدولة، لـ «حماية المقدسات الشيعية»، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. لقد "خربط" العلاقات الجيوسياسية والسيادية بين سوريا ودول أخرى، وأراد أن يشعل حروباً طائفية تدمر البلاد، ولا تكلل فاعليها إلا بالعار؛ ومن ثم، فإن مواجهة ذلك الخطر تكون بمنزلة حماية الناس وأوطانهم من مشروعات تشعل النار في هذه الأوطان بطرائق مستديمة ثابتة. ولا يفوتنا القول بأن وراء ذلك العمل مشروعاً طائفياً فتنوياً يعيد العالم العربي إلى عصر الطوائف وحروبها، إضافة إلى تصفية حسابات مع انكسارات حدثت لمجموعة أو إثنية أو طائفة في التاريخ الإسلامي العربي. ولكن أن يحدث ذلك بصيغة انتهاك سيادة الدولة السورية، فإن هذا يمثل حالة غير مسبوقة منذ أمد ليس قصيراً.

والآن، إذا كانت الأوضاع العربية الإسلامية على هذا النحو من المأساوية، فكيف ننطلق باتجاه مشروع لـ «الوسطية» نرى أنه يملك القوة التي تفكك الأوضاع المسيطرة؛ بغية الوصول إلى ذلك المشروع؟ نحن هنا نعمل على استجماع العناصر التي تؤسس للوسطية المذكورة، وخصوصاً في ضوء إنتاج قراءة إسلامية تستجيب لذلك المطلب التاريخي. ههنا ينبغي

العودة إلى **ثنائية المطلق والنسبي**؛ كي نؤكد جدلية العلاقة بينهما. وسنجد أن وضع العلاقة بين ذينك الطرفين يمكن إعادة بنائها من موقعين اثنين: الأول، يقوم على أن كلاً من الطرفين ليس ثابتاً؛ فكلاهما قائم على أساس أن المطلق نفسه يغدو نسبياً، حالما يتوجه إليه منْ يقرأه بأدواته الجزئية النسبية. وثانياً، حين يتوجه القارئ إلى المطلق ويقرأه في ضوئه النسبي، فإنه يحوّل هذا المطلق إلى نسبي من حيث قارئه؛ مع اعتقاد قارئه اللاهوتي بأن المطلق يظل كذلك حتى في نسبيته. إن العنصر الأول في بناء الوسطية يقوم إذاً على أن المطلق والنسبي **كليهما ينطلقان من حقل النسبي**، على حين أن المطلق هنا **يظل مطلقاً في ذاته ولذاته**. والبشر يتصرفون في ضوء خصوصياتهم ومعارفهم ومصالحهم، وفي كل الأحوال **يتساوى الفريقان**، مادام يُنظر إليهما من موقع البشر المنضوين في إطار مصطلح الإنسان العاقل.

وقد واجه تلك المسألة باحثون اختلط الأمر عليهم، حين ظلوا يعتقدون أن المطلق «الحقيقي» يظل بوصفه كذلك خارج عالم النسبية، حتى حين يُقرر أن قارئه يلامسه من حيث نسبيته؛ ومن ثم، فما يصل القارئ منه يصله من حيث هو (أي القارئ)؛ أي يصل ملوَّثاً بتدخل القارئ بما يقرأه تحت اسم نص «إطلاقي». لذلك، فإن ما يقوله فهمي جدعان على هذا الصعيد، نجده محاصراً بفهمه للمطلق مطلقاً، كذلك في ضوء نسبية قارئه.[11]

في ضوء ذلك وعلى قاعدته المنهجية المفتوحة، نجد أنفسنا أمام باب يُدخلنا إلى الثاني من العناصر التي تجسد موضوع بحث الوسطية وهو عنصر

التعددية. ففي هذه الحال يمكن القول بأن مرجعية الأحادية تكمن في مبدأ «التوحيد الإسلامي» الذي هو الكوجيتو* المنهجي والنظري الإسلامي؛ على حين تكمن مرجعية التعددية المجتمعية في المجتمع، في الجماعة الإسلامية، بما ينشأ فيها وضمنها وعنها من مشكلات مجتمعية سياسية واقتصادية وعلمية،... إلخ. مع التذكير بنقطة حاسمة على صعيد عنصر التعددية؛ فهذه الأخيرة لا تختزل إلى وجودها ضمن النسق الإسلامي، بل هي أيضاً موجودة بين الإسلام والأديان والأيديولوجيات الأخرى، مع التذكير بأن التوحيد يتشخص لدى المتلقّي بصيغة انغماس المطلق المقدس في البشري الاعتيادي، بما يتصل فيه بالمصالح البشرية المشخصة. وفي هذا وذاك، تنفتح أبواب البحث العلمي عن قواعده المعروفة والأخرى المرشحة لأن تتحول إلى قواعد متفق عليها بين الباحثين وضبطها في سياق استخدامها؛ مع اكتشاف ما ينبغي أن يتوافر من عوامل وظروف وأحوال مساعدة ومرتكزات ضرورية مساعدة، تسمح بتلقف هذه القواعد بعد الركون إلى مصداقيتها العلمية. فمن ناحية القواعد المعنية، نجد أمامنا هنا ما أُسّس له منذ قرون؛ مثل التفسير والتأويل والاجتهاد وغير ذلك، وما يمكن أن ينضاف جديداً وفق التطور العلمي النظري والمنهجي العاصف، أما المعنيّ بالركائز المساعدة الضرورية، فيبرز منها خصوصاً ما يستطيع المجتمع أن يوفره بصيغة حاضنة سوسيواقتصادية وثقافية وتعليمية وسياسية وقضائية وغيرها.

---

* الكوجيتو هنا بمعنى الحقيقة البدهية، وهي في الأصل لفظة لاتينية تعني "أنا أفكر"، وأصبحت علَماً للمبدأ الفلسفي الذي وضعه ديكارت، وهو أنا أفكر إذاً أنا موجود. (المحرر)

ولقد تقدم المجتمع البشري نتيجة التغيرات العظمى والصغرى المتلاحقة في العالم انطلاقاً مما أحدثه الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وذلك بالتوافق المنهجي والنظري والقيمي في المجتمعات العربية تاريخاً وراهناً. حدث ذلك بالتحديد مع العودة الدقيقة، بالمعنى التاريخي والأسلوب المنهجي، إلى ما أنجزته مراحل النهضة والتحديث والتنوير العربية في عدد من البلدان العربية وانطلاقاً من القرن التاسع عشر خصوصاً. وهنا يتعيّن علينا أن ننظر إلى تاريخ العالم، ومن ضمنه تاريخنا وتاريخ الآخر من الأوروبيين والأمريكيين والآسيويين،... إلخ. أما تعاملنا مع ذلك فيتم على أساس أنه كتاب مفتوح ماضياً وراهناً، وعبر رؤية منهجية ناضجة متقدمة، نتبنى منه ما نتبنى، ونستلهم منه ما نستلهم، ونعزل منه ما نعزل، وذلك في ضوء منهجي نطلق عليه «قانون التبني والاستلهام والعزل التاريخي التراثي».[12]

أما إزاء ما ينبغي إنجازه على هذا الصعيد، وحيث وصلنا إلى ضبط الحاضنة السوسيواقتصادية والثقافية،... إلخ ، المشار إليها سابقاً، فيبرز هنا عاملان يحتضنان الوسطية المطلوبة، ويحفزان على نشوئها وتعميمها وازدهارها، وجعلها وضعية استراتيجية ممتدة في كل النقاط الحاسمة من المجتمعات العربية الإسلامية، إنهما «العقد الاجتماعي» و«المجتمع المدني الديمقراطي». ففي إطار هذين العاملين تجد الوسطية أرضاً خصبة محفزة. وإذا كان العاملان المذكوران يَشيان بانتمائهما إلى المنظومة المفاهيمية الغربية، فإن ذلك لا يخرجهما من الحقل البحثي العربي ومن إمكانية استخدامهما فيه؛ فـ «الحكمة غاية المسلم والآخرين» ولا يمكن احتكارها من شعب أو من

مجموعة أو أخرى، وخصوصاً حين يتمكن هؤلاء من زرعها في المحيط العربي الإسلامي وفق «جدلية الداخل والخارج»، وبمقتضى خطة تنمية ثقافية مستدامة يبرز بمقتضاها فهم عميق لحوار الحضارات يحافظ على خصوصية الثقافة والعلوم الاجتماعية والسياسية، والمدى الذي يمكن أن تنشط فيه وتثمر مع اكتشاف البعد الإنساني العالمي؛ ومن ثم أن تتجذر فيه. ومن البيّن أن المشاركة العربية الإسلامية في إنتاج تلك الثقافة وتلك العلوم إنما هي شرط لتحويلها إلى وليد بخصائص عربية إسلامية، وكذلك بخصائص عالمية عبر الالتحام بالعصر، من حيث هذه الخصائص الداخلية، وكذلك من حيث تلك الخصائص العالمية، معاً.

وإذا وسّعنا دائرة المحاورة والمناظرة في مستلزمات «الوسطية الإسلامية»، فإننا سنلاحظ أن أقل القراءات القرآنية، احتمالاً لاستراتيجية الوسطية هذه إنما هي تلك التي تفتقد المصداقية المعرفية العلمية والتاريخية بالاعتبار الإبستمولوجي. وبكيفية تعبيرية أخرى يمكن إيراد المقولتين الآتيتين بغاية إظهار أيهما تمتلك تلك المصداقية. أما الأولى منهما فهي تلك التي ترفض التعددية داخل النسق الإسلامي العام نفسه، وأيضاً بين الإسلام وغيره من الأديان والعقائد؛ ووفق هذه المقولة تصبح فكرة «الفرقة الناجية» مبتدى الموقف ومنتهاه، بحيث تطاح كل الفرق والتيارات والمجموعات الأخرى على نحو يغدو تكفيرها أو تغدو إدانتها من ضرورات لزوم ما يلزم. أما تلك الفرقة الناجية الوحيدة، فقد يطلق عليها الحنبلية نسبة إلى مؤسسها الإمام أحمد بن حنبل؛ كما نلاحظ كذلك في معظم ما كتبه ابن تيمية. لكن المقولة الثانية تبدأ بإقصاء المقولة الأولى من حقل المصداقية القرآنية والبشرية

العامة، لتتحدث عن حالة قرآنية مفتوحة، بنية ودلالات ووظائف؛ ومن ثم، هي تؤكد رفض التشدد والانغلاق على الذات. وإذا كان العقل مبتدى الحوار والنظر والحكم على الأشياء بمقتضى القراءة التعددية، فإن هذه الأخيرة تقود إلى القول بأن «كل مجتهد مصيبٌ» منهجياً ودلالياً وعلى النحو الاحتمالي المضمر، بل تطابقاً مع الفرضية بأنه حتى القراءة المغلقة القطعية نفسها يمكن أن تكون قابلة للتغير، إذا ما أخذنا في الحسبان أن مُنتِج مثل هذه القراءة لا يمثل – من حيث الأساس البنيوي التاريخي – حالة فوق الحركة التاريخية الخاضع لها ضمناً.

وعلى هذه الطريق، فإن الوسطية تبقى احتمالاً وارداً في إطار تعددية القراءات الإسلامية لها. لكن حسم الموقف لا ينحصر في الحيز الذي تأخذه هي نفسها؛ أي الوسطية. إن الوضعيات السوسيواقتصادية والثقافية والسياسية والتعليمية وغيرها، من مثل تقسيم العمل والشغل على البشر منذ الطفولة، مع الحوافز المحتملة والقادمة من الخارج؛ إن ذلك كله يساعد على بزوغ الوسطية أو على إضعاف القراءة الأحادية القطعية وزحزحتها لمصلحة التحفيز على التفكير العقلاني المفتوح. ومن هنا، تبرز أهمية الحوار مع الآخرين من جهات العالم الأربع، والانغماس في تجارب الحداثة والحرية والديمقراطية في النشاط التربوي المدرسي. وضروري أن نأخذ في الحسبان العميق ما يؤكده مفهوم «العقد الاجتماعي» المؤسس في مجتمع مدني قائم على الديمقراطية والحرية والتداول السلمي للسلطة والتوافق الحر بين المواطنين وغيرهم، وبشكل خاص الاحتكام السلمي إلى العقلانية والديمقراطية في كل شؤون المجتمع المدني المؤسساتي. وعلى هذا النحو، ومع تعاقب التجارب

وتعمق جذور هذا المجتمع، لا تغدو الأديان وحدها محترمة و"مصونة"، وإنما كل ما ينتجه المجتمع العربي، بحيث تتحول «الوسطية» في الإسلام والمسيحية وغيرهما إلى جذور تتجدد، وتتحول إلى ركائز يمكن أن تبدو وكأنها غدت من طبائع الأشياء.

ومن طبائع الأمور في مثل ذلك «المجتمع المدني الوسطي» أن يعرف مواطنوه القيمة الكبرى لما أنجزوه؛ ومن ثم ألا يتهاونوا في الدفاع عنه دفاعاً يأخذ – بحدود الممكنات – حركة مَن يسعى باطراد لإعادة بناء مجتمعهم بمشاركة عمومية من الجميع. وإذا كان التنبيه ضرورياً إلى أن الطبقة الوسطى أو الفئات الوسطى ستجد نفسها في قلب الأحداث، فإن دور هذه الطبقة – الفئات الوسطى، سيُعاد بناؤها باطراد مفتوح لمصلحة نمط من «المجتمع الرشيد»؛ مع الإضافة إلى أن هذا الأخير يستلزم، في سبيل إنجازه بحدود عامة وأولية، أن تزول وحوش المال وشركاتهم العملاقة، التي راهنت – وماتزال – على الإبقاء عليها، بديلاً من الدولة الوطنية–الأم الرؤوم.

إن الإدارة الفاعلة للفئات والطبقات المنزاحة عن المشاركة في إدارة مجتمعاتها، تكتسب هنا دوراً مؤثراً يحقق حدوداً حاسمة من التوازن الاجتماعي الاقتصادي، دون الوهم بالاعتقاد بأن ذلك هو خاتمة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي (في عصر عولمة تمثل وحشيتها عنصراً كبيراً في تكوينها الاقتصادي والاجتماعي والسيكولوجي والقيمي). أما التركيز على الطبقة والفئات الوسطى فهو لما لهذه المذكورة من دور تاريخي فاعل. ويبرز هذا مع ما تتمتع به تلك الطبقة من صفتين اثنتين تلازمانها نسبياً: **الاستنارة**

العقلية والوضع الاقتصادي المتوازن عموماً ونسبياً؛ ما يجعلها قادرة على الإنتاج الثقافي التنظيري، بدرجة أو بأخرى.

عوائق في وجه مشروع الوسطية

يظهر البحث العلمي في قضية الوسطية على الصعيد الإسلامي معقّداً وشبه شائك، إن لم يكن مغلقاً. وربما كان وراء ذلك سببان اثنان. أما أولهما فيقوم على غياب شبه كامل لما يُعتبر مرجعية لها. فبغض النظر عن مجموعة من الأفكار المنشودة هنا وهناك حول قضية الوسطية، يلاحظ الافتقار إلى أبحاث ودراسات وأعمال مخصصة لها باستراتيجية علمية سوسيولوجية وسياسية. لكن السبب الثاني يفصح عن نفسه من خلال الصراعات الملتهبة والعابثة في أحد أوجهها، على الصعد العربية والإسلامية والدولية، بحيث قد يتحول البحث في ذلك إلى وهم أو رغبة ملفقة. وقد كتبت شبه بحث في ذلك عام 2005، أتبين الآن الحاجة إلى إعادة تحريره؛ أعني الصراعات السياسية والمسلحة التي يجرى اختراقها بصراعات طائفية غير مسبوقة في مرحلتنا الراهنة، والتي تدخل في سياق الربيع العربي (منذ عام 2011 حتى هذا العام الراهن 2013). والحق أن الربيع المذكور، والذي مايزال قائماً بكثافة، وخصوصاً في سوريا، يظهر ما لم يكن من قبل واضحاً وحاسماً وربما كذلك خطيراً: إنه يظهر أن موضوع «الوسطية» في الإسلام بقدر ما هو مهم وضروري، فهو كذلك خطير من الناحية الطائفية، فقد يحدث الترويج لهذه الأخيرة بحيث تُفضي إلى تقسيم طائفي لسوريا ولبنان والعراق وغيرها؛ ما يجعلنا نرى أن ما كنا نظنه ناراً تحت الرماد، ظهر أن هذه النار أصبحت كذلك طوق الرماد. والفضل في ذلك يعود إلى جيوش وميليشيات جرت تهيئتها منذ

عقود، لتقوم بمهمة مركبة: تصديع أحلام التأسيس لمشروعات عربية أو لمشروع عربي في الاتحاد العربي إن لم يكن في الوحدة العربية من طرف، وإبراز المشروع العربي الطائفي واضحاً جلياً من طرف آخر.

وقد ظهر في سياق ذلك أن الوسطية قد تكون هوية أمة أو شعب أو دين أو وجهاً من أوجه هذه الهوية. أما الفكرة الجديدة نسبياً على صعيد البحث العلمي فتظهر الآن في حقل الدين الإسلامي، بدأ بيد مع تعاظم ظهور كمٍّ متعاظم من التعبيرات الأيديولوجية والسياسية والأخلاقية والإنسانية (الإنثروبولوجية) والعرقية،... إلخ، عن الهوية الوسطية، كما ظهرت في النص القرآني الكريم المفتوح.

وإذا وضعنا في اعتبارنا أن الطبقة والفئات الوسطى قد فُككت في معظم المجتمعات العربية بفعل عملية الإفقار الاقتصادي والإذلال السياسي والإقصاء الثقافي وغير ذلك، فإننا سنضع يدنا على أن ما حدث من تحطيم شامل ههنا يقتضي عدم التوهم بأن الجمهور الإسلامي الواسع يمكن عدم الارتكاز عليه في مشروع أو آخر تغييري (مثل الثوري)، نظراً إلى أن هذا الجمهور لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الفعل الاجتماعي السياسي والثقافي التغييري بسبب بنيته غير الفاعلة، أو لاتجاه فعله الاجتماعي والسياسي نحو الأعلى (عمودياً)، وليس باتجاه أفقي مفتوح، بحسب ما أوردناه عن برنارد لويس سابقاً.

بيد أن ردّ رأي لويس ذاك؛ بوصفه غير دقيق بقدر ما هو نسبي في حالات معينة، يمكن أن يجد مرجعيته في التاريخ الإسلامي العربي، كما في

بنية النص القرآني الكريم نفسه وبنية الفكر الإسلامي، على الأقل في بعض منتجاته؛ ومن ثم، فإن الحديث هو عن وسطية إسلامية تنهض أو تقارب البعد التاريخي الأفقي المفتوح (وكذلك البعد الأعلى والأدنى والمركّب)،[13] وإن ظاهرة الوسطية في الإسلام تتأسس على اكتشاف ما يوحّد بين الناس بدقة مفتوحة أولاً، وعلى العمل باتجاه ازاحة ما لا يوحد بينهم ثانياً. وفي خطوة مهمة، يُعمَّق الوعي بالكشف الأوّلي لأبحاث عملية تقوم بها مراكز البحوث الميدانية لتحديد ما لا يوحد بين الناس، وذلك لإخضاعه لأبحاث عملية تقوم بها مراكز بحوث وضمن خطط التنمية المجتمعية الشاملة. نفعل ذلك بهدف تجاوزها وتحويل عناصر منها باتجاه التأسيس لأحوال جديدة؛ كما هي الحال بالنسبة إلى من يسعى لتفكيك «التخليف»؛ وهو التخلف المُعاد إنتاجه وبناؤه بهدف إطالة آجاله أو – كما يتوهم بعض الناس – تأبيده. ونفهم من ذلك الحذر من اللعب على عناصر بِنية ما، لا يوحّد بينها بطرائق خاطئة ساذجة أو مزورة أو ماكرة، وعلى نحو يجعل منها حالة معقدة مستعصية.

والآن، علينا أن ندقق في ما يواجه الوسطية من عوائق تمثل منتجات إسلامية، وفي مقدمتها «**التطرف الديني**». ويلاحظ أن مصطلح «التطرف» أصبح في أجهزة الإعلام المحلية والعالمية من الحضور الكثيف والمعمم، بحيث غدا واحداً من أكثر المصطلحات تداولاً في المعجمية السوسيوسياسية الراهنة. وكان «التطرف» قد ظهر بمنزلة حالة شبه عمومية وشمولية في مجتمعات راهنة، منها العربية، بسبب الاضطراب. وفي المرحلة الراهنة (في سوريا والعراق ومصر وتونس) يلاحظ أن التطرف الديني الإسلامي راح

يُدفعُ به إلى الأمام، من الأنظمة القائمة كي يبدو مشهد الربيع العربي بوصفه ربيعاً لـ «التطرف الديني». ههنا وبشيء من التدقيق، نرى أن هذا التطرف يجد نفسه حصيلة عاملين كبيرين (مع عوامل أخرى كثيرة)، هما: أولاً عمل تلك الأنظمة على زرعه في حياة الناس بديلاً مما يفتقدونه في بلادهم من كرامة ومساواة وكفاية وحرية،... إلخ، أما العامل الثاني فيظهر في بدائل، منها ما ذكرناه مثل «الهجرة إلى السماء» و«الهجرة إلى الذات» والثالثة «إلى الغرب»، وغير ذلك.

وعبْر التدقيق في ذلك، تكون التربة المناسبة قد هُيئت لنشوء التطرف الديني والسياسي والثقافي والقومي والإثني وغير ذلك، بالتوازي مع تساقط الفكر العقلاني والتنويري، وتداعي المؤسسات والدولة عموماً، إضافة إلى تراجع «الوسطية» في كل الحقول والمؤسسات القائمة. إن غياب ذلك كله يؤسس له غياب الحرية والمساءلة والعمل والكرامة، والاستفراد بالثروة والسلطة والإعلام والمرجعية المجتمعية من النظام الأمني القائم؛ ما غيّب الأجواء المناسبة لظاهرة الوسطية؛ بوصفها صيغة منهجية تسعى للفعل المثمر فيما بين الفرقاء جميعاً.

ولـمّا كان للوسطية مرجعياتُها وبواعثها المتمثلة في الوضعية الاقتصادية والسوسيوثقافية والمعرفية، كما أتينا عليها فيما سبق، فإن غيابها من مجتمع ما - وهو في هذه الحال المجتمع العربي الإسلامي - غياباً كلياً أو جزئياً يجد، هو كذلك، مرجعياته وبواعثه. وهذه الأخيرة هي نقيض تلك المؤسِّسة للوسطية. وهنا، نضع يدنا على كون المفهوميْن المعْنيين (الوسطية، والتطرف)

حالتين اثنتين لا يمكن لإحداهما أن توجد، إلا إذا انتفت الثانية. فهما حالتان متناقضتان بالاعتبارات المنطقية والفلسفية والاجتماعية والقيمية والسياسية، إضافة إلى الدينية وغيرها؛ وكذلك متضادتان؛ أي إنهما تأتيان على طرفيْ نقيض وتضاد بالاعتبار الإبستمولوجي القطعي؛ فلا تحتمل الواحدة منهما الأخرى؛ مع الإشارة المنهجية التأسيسية العظمى هنا إلى أن حالة الوسطية يمكن أن تحتمل حالة التطرف، إذا ظلت الأخيرة رهْن الخيار السلمي في موقفها من الوسطية. ولكن حالة التطرف إذ تقوم على خيار الرفض والإدانة للتعددية في النسق الواحد (الإسلامي)، كما بيْن هذا النسق والأنساق الأخرى، وعلى خيار التكفير وشهْر السيف، فإنها تخرج من دائرة «العقد الاجتماعي» و«التعددية» وتخرج عليهما أيضاً؛ معلنةً أنها هي وحدها ما يمثل «الفرقة الناجية»، وما يجسدها نظرياً وسلوكاً.

الآن، يتعين علينا بإلحاح خاص، أن نضع تحت مصطلح «**الإصلاح والتغيير**» في المجتمع العربي الإسلامي خطاً داكناً لتأكيده تأكيداً تاريخياً مشخصاً؛ أو لعلنا نمنح هذه الصيغة حضوراً أكثر كثافة وضبطاً تاريخياً، فنتحدث عن مصطلح الانتفاضة التي كانت طريقاً إلى «الثورة» في سوريا وفي بلدان عربية أخرى. ويظهر ذلك، خصوصاً في مقدماته، حين يأتي الحديث عن رفض النظم العربية المعنية الاستقواءَ بشعوبها، وفي تفضيلها الاستقواءَ بالخارج على هذه الشعوب.

وبعبارة إجمالية أخيرة يمكن القول، إن الوسطية والتطرف هما نتاج فعل بشري مجتمعي، وليستا حالتين «فطريتين» في حياة الناس؛ ما يطرح

على بساط البحث العلمي أسئلة كبيرة حول نشأتها وتعمقهما أو تضاؤلهما، وفق الظروف المجتمعية والتاريخية. وههنا تبرز استحقاقات البحث العلمي أمام الباحثين والسياسيين والمثقفين في المجتمعات العربية الإسلامية، وفي سوريا خصوصاً الآن؛ أي ردّاً على استباحة تلك المجتمعات من الداخل والخارج.

ولا شك في أن ظاهرةً هائلة الحضور والدلالة راحت تتسع في العالم العربي بصيغة تعارَف الباحثون وآخرون على الاصطلاح عليها بـ «الربيع العربي». وإذا كان هذا الأخير أهم البواعث وأكثرها حسماً في استيلاد الضرورة القصوى لنشأة ما يقترب قليلاً أو كثيراً من ظاهرة الوسطية في العالم العربي خصوصاً، والوسطية في الحقل الإسلامي على نحو أكثر تخصيصاً، فلعلنا نرى أن الإسلام الراهن وصل إلى مرحلة نجد أنفسنا مختارين بين شيئين اثنين حيالها: إما ترك كل شيء يدمر كل شيء، وإما الاضطلاع بمهمة كبيرة هي تناول هذه الظاهرة بالبحث والدرس، دونما توقف إلا بعد أن نكون قد ولّدنا مسوغات وآليات للبحث في الوسطية. ونحن كنا قد أتينا قبل حين على جوانب من هذه المسألة كانت مهمة، وأغفلنا جانباً آخر يتضح معنا الآن من خلال الإجابة الدقيقة والرصينة والمتماهية مع المصداقية المعرفية حول ظاهرة الوسطية؛ لأنه دون إنجاز ذلك سيتحول الإسلام كما هو راهناً إلى الشعرة التي تقصم ظهر البعير. إن الحالة مفتوحة على تفكيك الإسلام شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً؛ ليظهر في حاصل الأمر، إسلام يقود حملة تدمير العالم، إسلام ملفّعٌ بدعوات سوداء لقهر الآخر وإنهائه بدعوى التفرد والتميز

ورفض كل ما لا يدخل في حقل «الفرقة الناجية»، فكأن الموقف الآن غدا كما رآه نصر بن سيار، في أواخر العصر الأموي، عصراً آيلاً إلى التصدع:

أرى خلل الرماد وميض جمرٍ ويوشك أن يكون له ضرامُ

إن الوسطية والحال كذلك ستلبي حاجة تاريخية تسمح بإعادة بناء المجتمع العربي. وعلى هذا النحو نلاحظ أن طرحاً لمصطلح الوسطية لن يكتمل إذا ما أُكدت دلالته النظرية الشرعية فحسب؛ إذ هناك ما يشكّل الحاضنة لاستيلاد الوسطية وضبطها وتطويرها وتعميمها في الأوساط الثقافية الكائنة في العالم العربي، بالتوافق مع الأنماط الثقافية القائمة ههنا، والتي تمتد من العقلانية إلى الحداثة، فإلى أفكار التقدم التاريخي والتعايش والتسامح؛ وفي إطار هذه الحاضنة يمكن أن نشكّل منظومة مفاهيمية فكرية لما ستقوم عليه ظاهرة الوسطية. ومن شأن هذا أن يحفّز على البحث في العناصر التي تسعى لجعل ما نحن بصدده حالة ذات عنوان واضح هو عكس ما هو مسيطر حتى الآن، وهو الاستئثار بالثروة؛ أي إعادة توزيع الثروة فعلاً وحقيقة. أما البعد الثاني فيتمثل بالملف السياسي، وهو كذلك يتجسّد في مواجهة ما هو مسيطر كذلك راهناً؛ أي إقصاء الاستئثار بالسلطة والعمل على تعميم الديمقراطية السياسية. وما يحدث الآن في مصر أمر هائل الدلالة بالنسبة إلى كل العالم العربي. ويبرز ثالثاً الملف الإعلامي الثقافي، فهذا الأخير يمكن أن يؤسس لحالة من الشفافية الثقافية والإعلامية، بحيث يتبين المواطن أنه ليس رقماً وإنما هو مَن عليه أن يعدّ للبنية الثقافية والإعلامية. ولّما كان هذا ذا أهمية خاصة فلا بد من التفريع قليلاً؛ حيث يُركَّز

على الديمقراطية السياسية والتنوير والتقدم والمشاركة الفاعلة، إضافة إلى ثقافة الحوار. أما الإقرار بالندية، ومواجهة مصادر الظلامية والتشدد في المواقع كلّها، فهذا لا سبيل إلى تجاوزه، بل هو **تأسيسٌ لعملية التأسيس**. ويبرز في سياق ذلك الملف الحقوقي، الذي غاب وغُيب في العالم العربي بصورة كاسحة؛ إذ حلت مكانه نظمٌ أمنية أوصلت العالم العربي - وخصوصاً في سوريا - إلى نمط من الدولة هو ذاك المؤسس على تفتيت مصادر المجتمع ومرجعياته. وفي هذا وذاك يبرز الملف القيمي الذي يمنح هذا التحول العظيم قيمةً أخلاقية تؤسس لمفهوم الإنسان ذاته، ولمفاهيم أخرى حاسمة؛ مثل العمل، والتضامن، والاحتكام إلى آليات سلمية، وتعميق مفهوم الحوار.

ولن نقول إننا سنأتي على مسألة الوسطية بعد الاكتفاء من معالجة تلك الملفات، وإنما لن نسير بتلك الملفات إلا عبر علاقة جدلية متوافقة ومتضامنة معها. فنحن والحال كذلك نفكّر فاعلين، ونفعل مفكرين.

لعلنا في آخر هذا النص الذي استشرفنا عبره ملامح قوية لبدايات تفكير في مجتمع مدني ديمقراطي، أن نكون في الموقع الذي يسمح لنا بالنظر إلى الوسطية على أنها مشروع منهجية ربما لا يتماهى «وهو كذلك» مع المنهجية العلمانية، ولكنه ليس غريباً ولن يكون غريباً أمام عوالمها التي تظل بحاجة إلى بنائها أو استلهامها على نحو ربما كان لهذا الأمر بحث آخر.

وتبقى أخيراً فكرة حاسمة، وهي أن الوسطية القابلة لأن تعبّر عن كل أو معظم الاحتمالات المعرفية، التي تنتمي إليها، لا توفر حقلاً من حقول الصراع المجتمعي لتضعه ضمن رؤيتها المنهجية: فالصراع السياسي لا يحوز

على الساحة، بل كل أنماط الصراع (بما فيها الصراع الطبقي) هي من الاشتغالات والمَهمات لهذه الوسطية. والمهمة العظمى ههنا تمكث في دائرة التفكيك والإسقاط لكل ما يدخل من الأدوات والمجالات التي لا تستجيب للهدف المنهجي الناظم، الذي هو إسقاط السلاح والاحتراب في المجتمع العربي وغيره.

الهوامش

1. انظر كتاب تاريخ الأحادية في العصر القديم:

Arthur Drews, *Geschichte des monismus im altertum* (Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1913), p. 1.

2. طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (دمشق: دار دمشق 1991)، ص 29.

3. انظر: الإمام فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، المجلد الثاني عشر (مصر: دار الغد العربي، 1963)، ص 109.

4. جاء ذلك على قناة المنار اللبنانية التابعة لحزب الله، بتاريخ الثالث من شهر حزيران/ يونيو عام 2013.

5. انظر ذلك في: الإمام أبي إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، تعريف: محمد رشيد رضا، ج2 (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)، ص 173-174.

6. ترجم الكتاب سامي الدروبي وعبدالله عبد الدايم، وصدر عن دار العلم للملايين في بيروت عام 1984. وانظر ذلك في: طيب تيزيني، **الأصولية بين الظلامية والتنوير** (دمشق: الدار السورية اللبنانية للنشر، ودار جفرا للدراسات والنشر، 2012)، ص 33.

7. يستحسن النظر في العمل الجماعي الآتي الذي أنجزه مجموعة من الباحثين الألمان:

Impulse zum Gespräch über die, "Gefahren des Fundamentalismus," Impulspapier des Theologischen Kommission des Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg, November 2006.

8. انظر حول ذلك: طيب تيزيني، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة** (دمشق: دار الينابيع، 1997)، ص 235-261.

9. أُلقيت المحاضرة في مسرح شلدونيان بجامعة أكسفورد، في 27 تشرين الأول/ أكتوبر 1993، وكانت بعنوان: «الإسلام والغرب».

10. انظر: برنارد لويس، **لغة الإسلام السياسي**، ترجمة: عبدالكريم محفوض، تقديم: طيب تيزيني (دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر، 2001)، ص 29.

11. وهذا ما يمكن تفنيده بواسطة إجابة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) عن سؤال طرحه أحدهم عليه، وهو: كيف هو الله؟ وكانت الإجابة: هو كما أنت تراه! أما فهمي جدعان فيرى أن الحقيقة «تنتمي أصلاً إلى عالم الأزل والأبدية والذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ... ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم ...». انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 46.

12. انظر: طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة** (دمشق؛ بيروت: دار دمشق ودار الجيل، ط2، د.ت)، وتحديداً المبحث: «الاختيار التاريخي التراثي»، ص 721-798.

13. من المحفزات على تكوين دوافع مرهفة لإعادة بناء القارئ، يبرز ما أتى عليه المستشرق دي بور تحت فكرة «تصيير وتصيّر الشريعة معرفةً مؤرّقةً وحافزة على التقدم». انظر كتابه: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**:

Tjitze J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, s.40 (Stuttgart, 1901).

المصادر والمراجع

العربية

تيزيني، طيب. **الأصولية بين الظلامية والتنوير**. دمشق: الدار السورية اللبنانية للنشر، ودار جفرا للدراسات والنشر، 2012.

———. **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**. دمشق: دار الينابيع، 1997.

———. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**. دمشق: دار دمشق، 1991.

———. **من التراث إلى الثورة**. دمشق؛ بيروت: دار دمشق ودار الجيل، ط2، د.ت.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

الرازي، الإمام فخر الدين. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، المجلد الثاني عشر. مصر: دار الغد العربي، 1963.

الشاطبي، الإمام أبو إسحق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، تعريف: محمد رشيد رضا، ج2. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.

فيليب، تشارلز (الأمير). «الإسلام والغرب»، محاضرة ألقيت في مسرح شلدونيان بجامعة أكسفورد، المملكة المتحدة، 27 تشرين الأول/ أكتوبر 1993.

لويس، برنارد. **لغة الإسلام السياسي**، ترجمة: عبدالكريم محفوض، تقديم: طيب تيزيني. دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر، 2001.

الألمانية

De Boer, Tjitze J. *Geschichte der Philosophie im Islam*. s.40, Stuttgart, 1901.

Drews, Arthur. *Geschichte des monismus im altertum*. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1913.

Impulse zum Gespräch über die. "Gefahren des Fundamentalismus." Impulspapier des Theologischen Kommission des Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg, November 2006.

نبذة عن المحاضر

طيب تيزيني: مفكر وفيلسوف من سوريا، وأستاذ الفلسفة في جامعة دمشق. حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام 1967، ثم على درجة الأستاذية في العلوم الفلسفية عام 1973، من ألمانيا. وقد اختارته مؤسسة Concordia الفلسفية الألمانية-الفرنسية عام 1998 واحداً من مائة فيلسوف في العالم للقرن العشرين. وهو أيضاً ناشط في مجال حقوق الإنسان، وأسهم منذ عام 2004 في تأسيس المنظمة السورية لحقوق الإنسان «سواسية»، وشغل منصب عضو مجلس إدارتها.

نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي، وصدر له كتب عدة، منها: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (1971)؛ حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجاً (1971)؛ روجيه غارودي بعد الصمت (1975)؛ من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي (1976)؛ الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى (1982)؛ في السجال الفكري الراهن (1989)؛ فصول من الفكر السياسي العربي المعاصر (1989)؛ على طريق الوضوح المنهجي (1989)؛ مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً (1996)؛ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة (1997)؛ من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي (1997)؛ آفاق فلسفة عربية معاصرة (بالاشتراك مع أبو يعرب المرزوقي)، (2001)؛ من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة (2002)؛ الإسلام والعصر: تحديات وآفاق (حوارية تمت بالاشتراك مع محمد سعيد رمضان البوطي)، (1998)؛ وأخيراً الأصولية بين الظلامية والتنوير (2012). وألّف كذلك كتاباً باللغة الألمانية حول الفلسفة العربية الإسلامية والاتجاهات التي أنتجتها (1972).

صدر من سلسلة
محاضرات الإمارات

1. بريطانيا والشرق الأوسط: نحو القرن الحادي والعشرين

مالكولم ريفكند

2. حركات الإسلام السياسي والمستقبل

د. رضوان السيد

3. اتفاقية الجات وآثارها على دول الخليج العربية

محمد سليم

4. إدارة الأزمات

د. محمد رشاد الحملاوي

5. السياسة الأمريكية في منطقة الخليج العربي

لينكولن بلومفيلد

6. المشكلة السكانية والسلم الدولي

د. عدنان السيد حسين

7. مسيرة السلام وطموحات إسرائيل في الخليج

د. محمد مصلح

8. التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية

خليل علي حيدر

9. الإعلام وحرب الخليج: رواية شاهد عيان

بيتر آرنيت

10. الشورى بين النص والتجربة التاريخية

د. رضوان السيد

11. مشكلات الأمن في الخليج العربي
منذ الانسحاب البريطاني إلى حرب الخليج الثانية

د. جمال زكريا قاسم

12. التجربة الديمقراطية في الأردن: واقعها ومستقبلها

هاني الحوراني

13. التعليم في القرن الحادي والعشرين

د. جيرزي فياتر

14. تأثير تكنولوجيا الفضاء والكومبيوتر على أجهزة الإعلام العربية

محمد عارف

15. التعليم ومشاركة الآباء بين علم النفس والسياسة

دانييل سافران

16. أمن الخليج وانعكاساته على دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

العقيد الركن/ محمد أحمد آل حامد

17. الإمارات العربية المتحدة «آفاق وتحديات»

نخبة من الباحثين

18. أمن منطقة الخليج العربي من منظور وطني

صاحب السمو الملكي الفريق أول ركن

خالد بن سلطان بن عبدالعزيز آل سعود

19. السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط والصراع العربي ـ الإسرائيلي

د. شبلي تلحمي

20. العلاقات الفلسطينية ـ العربية من المنفى إلى الحكم الذاتي

د. خليل شقاقي

21. أساسيات الأمن القومي: تطبيقات على دولة الإمارات العربية المتحدة

د. ديفيد جارنم

22. سياسات أسواق العمالة في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. سليمان القدسي

23. الحركات الإسلامية في الدول العربية

خليل علي حيدر

24. النظام العالمي الجديد

ميخائيل جورباتشوف

25. العولمة والأقلمة: اتجاهان جديدان في السياسات العالمية

د. ريتشارد هيجوت

26. أمن دولة الإمارات العربية المتحدة: مقترحات للعقد القادم

د. ديفيد جارنم

27. العالم العربي وبحوث الفضاء: أين نحن منها؟

د. فاروق الباز

28. الأوضاع الاقتصادية والسياسية والأمنية في روسيا الاتحادية

د. فكتور ليبيديف

29. مستقبل مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. ابتسام سهيل الكتبي

د. جمال سند السويدي

اللواء الركن حيي جمعة الهاملي

سعادة السفير خليفة شاهين المرر

د. سعيد حارب المهيري

سعادة سيف بن هاشل المسكري

د. عبدالخالق عبدالله

سعادة عبدالله بشارة

د. فاطمة سعيد الشامسي

د. محمد العسومي

30. الإسلام والديمقراطية الغربية والثورة الصناعية الثالثة: صراع أم التقاء؟

د. علي الأمين المزروعي

31. منظمة التجارة العالمية والاقتصاد الدولي

د. لورنس كلاين

32. التعليم ووسائل الإعلام الحديثة وتأثيرهما في المؤسسات السياسية والدينية

د. ديل إيكلمان

33. خمس حروب في يوغسلافيا السابقة

اللورد ديفيد أوين

34. الإعلام العربي في بريطانيا

د. سعد بن طفلة العجمي

35. الانتخابات الأمريكية لعام 1998

د. بيتر جوبسر

36. قراءة حديثة في تاريخ دولة الإمارات العربية المتحدة

د. محمد مرسي عبدالله

37. أزمة جنوب شرقي آسيا: الأسباب والنتائج

د. ريتشارد روبيسون

38. البيئة الأمنية في آسيا الوسطى

د. فريدريك ستار

39. التنمية الصحية في دولة الإمارات العربية المتحدة من منظور عالمي

د. هانس روسلينج

40. الانعكاسات الاستراتيجية للأسلحة البيولوجية والكيماوية على أمن الخليج العربي

د. كمال علي بيوغلو

41. توقعات أسعار النفط خلال عام 2000 وما بعده ودور منظمة الأوبك

د. إبراهيم عبدالحميد إسماعيل

42. التجربة الأردنية في بناء البنية التحتية المعلوماتية

د. يوسف عبدالله نصير

43. واقع التركيبة السكانية ومستقبلها في دولة الإمارات العربية المتحدة

د. مطر أحمد عبدالله

44. مفهوم الأمن في ظل النظام العالمي الجديد

عدنان أمين شعبان

45. دراسات في النزاعات الدولية وإدارة الأزمة

د. ديفيد جارنم

46. العولمة: مشاهد وتساؤلات

د. نايف علي عبيد

47. الأسـرة ومشكلة العنف عند الشباب
(دراسة ميدانية لعينة من الشباب في جامعة الإمارات العربية المتحدة)

د. طلعت إبراهيم لطفي

48. النظام السياسـي الإسـرائيلي: الجذور والمؤسسات والتوجهات

د. بيتر جوبسـر

49. التنشئة الاجتماعية في المجتمع العربي في ظروف اجتماعية متغيرة

د. سهير عبدالعزيز محمد

50. مصادر القانون الدولي: المنظور والتطبيق

د. كريستوف شـرور

51. الثوابت والمتغيرات في الصـراع العربي-الإسـرائيلي وشكل الحرب المقبلة

اللواء طلعت أحمد مسلم

52. تطور نظم الاتصال في المجتمعـات المعاصـرة

د. راسم محمد الجمال

53. التغيرات الأسرية وانعكاساتها على الشباب الإماراتي: تحليل سوسيولوجي

د. سعد عبدالله الكبيسي

54. واقع القدس ومستقبلها في ظل التطورات الإقليمية والدولية

د. جواد أحمد العناني

55. مشكلات الشباب: الدوافع والمتغيرات

د. محمود صادق سليمان

56. محددات وفرص التكامل الاقتصادي بين دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. محمد عبدالرحمن العسومي

57. الرأي العام وأهميته في صنع القرار

د. بسيوني إبراهيم حمادة

58. جذور الانحياز:
دراسة في تأثير الأصولية المسيحية في السياسة الأمريكية تجاه القضية الفلسطينية

د. يوسف الحسن

59. ملامح الاستراتيجية القومية في النهج السياسي
لصاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان
رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة

د. أحمد جلال التدمري

60. غسل الأموال: قضية دولية

مايكل ماكدونالد

61. معضلة المياه في الشـرق الأوسط

د. غازي إسماعيل ربابعة

62. دولة الإمارات العربية المتحدة: القوى الفاعلة في تكوين الدولة

د. جون ديوك أنتوني

63. السياسة الأمريكية تجاه العراق

د. جريجوري جوز الثالث

64. العلاقات العربية ـ الأمريكية من منظور عربي: الثوابت والمتغيرات

د. رغيد كاظم الصلح

65. الصهيونية العالمية وتأثيرها في علاقة الإسلام بالغرب

د. عبدالوهاب محمد المسيري

66. التوازن الاستراتيجي في الخليج العربي خلال عقد التسعينيات

د. فتحي محمد العفيفي

67. المكون اليهودي في الثقافة المعاصرة

د. سعد عبدالرحمن البازعي

68. مستقبل باكستان بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001
وحرب الولايات المتحدة الأمريكية في أفغانستان

د. مقصود الحسن نوري

69. الولايات المتحدة الأمريكية وإيران: تحليل العوائق البنيوية للتقارب بينهما

د. روبرت سنايدر

70. السياسة الفرنسية تجاه العالم العربي

شارل سان برو

71. مجتمع دولة الإمارات العربية المتحدة: نظرة مستقبلية

د. جمال سند السويدي

72. الاستخدامات السلمية للطاقة النووية: مساهمة الوكالة الدولية للطاقة الذرية

د. محمد البرادعي

73. ملامح الدبلوماسية والسياسة الدفاعية لدولة الإمارات العربية المتحدة

د. وليم رو

74. الإسلام والغرب عقب 11 أيلول/ سبتمبر: حوار أم صراع حضاري؟

د. جون إسبوزيتو

75. إيران والعراق وتركيا: الأثر الاستراتيجي في الخليج العربي

د. أحمد شكارة

76. الإبحار بدون مرساة: المحددات الحالية للسياسة الأمريكية في الخليج العربي

د. كلايف جونز

77. التطور التدريجي لمفاوضات البيئة الدولية: من استوكهولم إلى ريودي جانيرو

مارك جيدوبت

78. اقتصادات الخليج العربي: التحديات والفرص

د. إبراهيم عويس

79. الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي

د. محمد عمارة

80. إحصاءات الطاقة: المنهجية والنماذج الخاصة بوكالة الطاقة الدولية

جون دينمان و ميكي ريسي و سوبيت كاربوز

81. عمليات قوات الأمم المتحدة لحفظ السلام: تجربة أردنية

السفير عيد كامل الروضان

82. أنماط النظام والتغيرات في العلاقات الدولية: الحروب الكبرى وعواقبها

د. كيتشي فوجيوارا

83. موقف الإسلاميين من المشكلة السكانية وتحديد النسل

خليل علي حيدر

84. الدين والإثنية والتوجهات الأيديولوجية في العراق: من الصراع إلى التكامل

د. فالح عبدالجبار

85. السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي

جراهام فولر

86. مكانة الدولة الضعيفة في منطقة غير مستقرة: حالة لبنان

د. وليد مبارك

87. العلاقات التجارية بين مجلس التعاون لدول الخليج العربية والاتحاد الأوربي:
التحديات والفرص

د. رودني ويلسون

88. احتمالات النهضة في "الوطن العربي"
بين تقرير التنمية الإنسانية العربية ومشروع الشرق الأوسط الكبير

د. نادر فرجاني

89. تداعيات حربي أفغانستان والعراق على منطقة الخليج العربي

د. أحمد شكارة

90. تشكيل النظام السياسي العراقي: دور دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

جيمس راسل

91. الاستراتيجية اليابانية تجاه الشرق الأوسط
بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر

د. مسعود ضاهر

92. الاستخبارات الأمريكية بعد الحادي عشر من سبتمبر: سد الثغرات

إيلين ليبسون

93. الأمم المتحدة والولايات المتحدة والاتحاد الأوربي والعراق:
تحديات متعددة للقانون الدولي

ديفيد م. مالون

94. الحرب الأمريكية على الإرهاب وأثرها على العلاقات الأمريكية – العربية

جيمس نويز

95. القضية الفلسطينية وخطة الانفصال عن غزة:
آفاق التسوية.. انفراج حقيقي أم وهمي؟

د. أحمد الطيبي ومحمد بركة

96. حرب الولايات المتحدة الأمريكية على العراق
وانعكاساتها الاستراتيجية الإقليمية

د. أحمد شكارة

97. سيناريوهات المستقبل المحتملة في العراق

كينيث كاتزمان

98. الأسلحة النووية في جنوب آسيا

كريس سميث

99. العلاقات الروسية مع أوربا والولايات المتحدة الأمريكية
انعكاسات على الأمن العالمي

فيتالي نومكن

100. تقنيات التعليم وتأثيراتها في العملية التعليمية:
دراسة حالة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية المتحدة

د. مي الخاجة

101. الخليج العربي واستراتيجية الأمن القومي الأمريكي

لورنس كورب

102. مواجهة التحدي النووي الإيراني

جاري سمور

103. الاقتصاد العراقي: الواقع الحالي وتحديات المستقبل

د. محمد علي زيني

104. مستقبل تمويل الصناعة النفطية العراقية

د. علي حسين

105. المشاركة الاستراتيجية الأسترالية في الشـرق الأوسط: وجهة نظر

ديفيد هورنر

106. سوريا ولبنان: أصول العلاقات وآفاقها

حازم صاغية

107. تنفيذ الاتفاقيات الدولية وقواعد القانون الدولي

بين التوجهات الانفرادية والتعددية

د. أحمد شكارة

108. التحديات ذات الجذور التاريخية التي تواجه دولة الإمارات العربية المتحدة

د. فاطمة الصايغ

109. حل النزاعات في عالم ما بعد الحرب الباردة وانعكاساتها على العراق

مايكل روز

110. أستراليا والشـرق الأوسط: لماذا أستراليا "مؤيد صلب" لإسـرائيل؟

علي القزق

111. العلاقات الأمريكية ـ الإيرانية:

نظرة إلى الوراء... نظرة إلى الأمام

فلينت ليفيريت

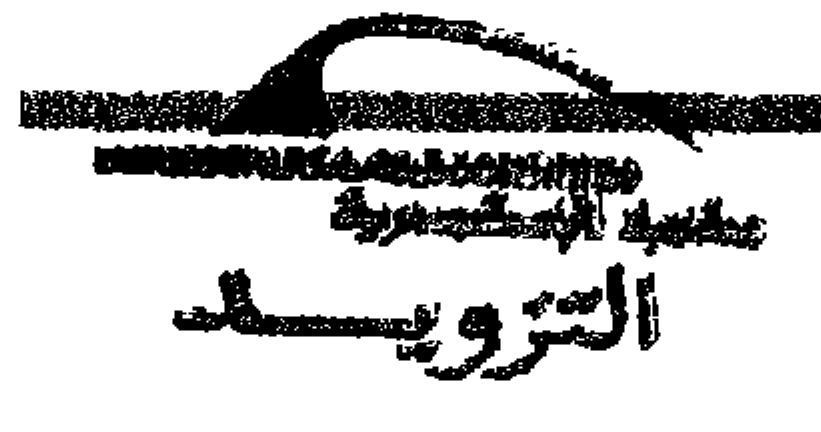
112. نزاعات الحدود وحلها في ضوء القانون الدولي: حالة قطر والبحرين

جيوفاني ديستيفانو

113. العراق والإمبراطورية الأمريكية:

هل يستطيع الأمريكيون العرب التأثير في السياسة الأمريكية في الشـرق الأوسط؟

د. رشيد الخالدي



114. الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا في الشـرق الأوسط وخارجه:
شـركاء أم متنافسون؟

تشارلز كوبتشان

115. تعاظم دور حلف الناتو في الشـرق الأوسط "الكبير"

فيليب جوردن

116. مكافحة الجرائم المعلوماتية وتطبيقاتها
في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. ناصـر بن محمد البقمي

117. ما مدى قدرة إيران على تطوير المواد الخاصة بالأسلحة النووية وتقنياتها؟

جـون لارج

118. السلام الهش في سـريلانكا

كريس سميث

119. البرنامج النووي الإيراني:
الانعكاسات الأمنية على دولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج العربي

ريتشارد رسل

120. أمن الخليج وإدارة الممرات المائية الإقليمية:
الانعكاسات على دولة الإمارات العربية المتحدة

برتراند شاربي

121. الأفروعربية الجديدة: أجندات جنوب أفريقيا الأفريقية
والعربية والشـرق أوسطية

كريس لاندزبيرج

122. دور محكمة العدل الدولية في العالم المعاصـر

القاضية روزالين هيجنز

123. من محاربين إلى سياسيين: الإسلام السلفي ومفهوم "السلام الديمقراطي"

جيمس وايلي

124. صورة العرب في الذهنية الأفريقية: حالة نيجيريا

د. الخضر عبدالباقي محمد

125. الأزمة الاقتصادية العالمية وانعكاساتها
على دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

د. هنري عزام

126. الصراع على السياسة والسلطة في الساحة الفلسطينية:
المقدمات والتداعيات وما العمل؟

ماجد كيالي

127. نظرة الغرب إلى الإسلام ومستقبل السلفية الإسلامية

شارل سان برو

128. الأمن الإنساني: دور القطاع الخاص في تعزيز أمن الأفراد

وولفجانج أماديوس برولهارت ومارك بروبست

129. مكافحة تمويل التهديدات عبر الحدود الوطنية

مايكل جاكوبسون وماثيو ليفيت

130. مصادر التهديد لدول الخليج العربية وسياسات الأمن لديها

د. أحمد شكارة

131. الانتخابات الرئاسية الإيرانية العاشرة وانعكاساتها الإقليمية

د. محجوب الزويري

132. العلاقات الأمريكية-الإيرانية: نحو تبني واقعية جديدة

د. محمود مونشيبوري

133. مشاركة ضرورية: إعادة تشكيل العلاقات الأمريكية مع العالم الإسلامي

د. إميل نخلة

134. المستقبل السياسي للصومال

د. عبدي عواله جامع

135. المسلمون الأمريكيون وإدارة أوباما

د. محمد نمر

136. التحديات الداخلية في باكستان وتأثيراتها في المنطقة

نعيم أحمد ساليك

137. المسلمون في أوربا بين الاندماج والتهميش

د. حسني عبيدي

138. تعزيز علاقات الشراكة بين مراكز البحوث الأمريكية والخليجية

د. جيمس ماكجان

139. العراق: تداعيات ما بعد الانتخابات البرلمانية
وقرب الانسحاب الأمريكي في 2011

د. أحمد شكارة

140. حماية الفضاء الإلكتروني في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية

ريتشارد كلارك وروبرت نيك

141. التهديد الإرهابي للأمن البحري لدولة الإمارات العربية المتحدة

بول بيرك

142. الأزمة المالية ومستقبل الدولار الأمريكي بصفته عملة الاحتياط العالمية

إسوار إس. براساد

143. الهجرة الدولية: الواقع والآفاق

د. محمد الخشاني

144. السياسة الخارجية الألمانية تجاه منطقة الخليج

أبرهارد زاندشنايدر

145. سياسة تركيا الخارجية وانعكاساتها الإقليمية

د. مليحة بنلي ألطون إيشيق

146. استفتاء جنوب السودان وتداعياته الإقليمية والدولية

د. إبراهيم النور

147. العلاقات الهندية الباكستانية: الأسس المشتركة ونقاط الخلاف

سجاد أشرف

148. الديمقراطية في أمريكا اللاتينية

مارسيل فورتونا بياتو

149. التحديات والتحولات في العالم العربي

د. عبدالحق عزوزي

150. قراءة في الوضع الأمني في باكستان

سيد أطهر علي

151. أفغانستان: تحديات الانتقال إلى السلام

علي أحمد جلالي

152. مستقبل الإسلام السياسي في العالم العربي

طارق رمضان

153. صراع العملات على الساحة الدولية

جون دريفيل

154. دور الثقافة في بناء الحوار بين الأمم

الدكتور محمد سعدي

155. الاتحاد الأوروبي والقضية الفلسطينية

ألفارو دو فاسكونسيلوس

156. الديناميات الاستراتيجية للمحيط الهندي

فيجاي ساكوجا

157. الاقتصاد والسياسة في عالم مضطرب

جيجوش كولودكو

158. تحديات ومستقبل الاتحاد الخليجي

د. عبدالله خليفة الشايجي

159. اللغة العربية وسؤال المصير

نهاد الموسى

160. البيئة الأمنية الدولية وكيفية صناعة الاستراتيجية

د. عبدالحق عزوزي

161. مستقبل العلاقات العربية – العربية

نبيل فهمي

162. التيار السلفي: الخطاب والممارسة

عمار علي حسن

163. الإسلام والديمقراطية وتنميط الدولة: أفكار ورغبات صعبة

هاني فحص

164. الوسطية: احتمال مفتوح لقراءة إسلامية معاصرة

طيب تيزيني

قسيمة اشتراك في سلسلة

«محاضرات الإمارات»

الاســم : ....

المؤسسة : ....

العنـوان : ....

ص. ب : .... المدينـــة: ....

الرمز البريدي : ....

الـدولـة : ....

هـاتـف : .... فـاكـس: ....

البريد الإلكتروني: ....

بدء الاشتراك: (من العدد: .... إلى العدد: ....)

رسوم الاشتراك*

للأفـراد:	110 دراهم	30 دولاراً أمريكياً
للمؤسسات:	220 درهماً	60 دولاراً أمريكياً

- ☐ للاشتراك من داخل الدولة يقبل الدفع النقدي، والشيكات، والحوالات النقدية.
- ☐ للاشتراك من خارج الدولة تقبل فقط الحوالات المصرفية، مع تحمل المشترك تكاليف التحويل.
- ☐ في حالة الحوالة المصرفية، يرجى تحويل قيمة الاشتراك إلى حساب مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية رقم 1950050565 - بنك أبوظبي الوطني - فرع الخالدية. ص. ب: 46175 أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة - الرقم الدولي للحساب البنكي (IBAN): AE660350000001950050565
- ☐ يمكن الاشتراك عبر موقعنا على الإنترنت (www.ecssr.ae) باستعمال بطاقتي الائتمان Visa و Master Card.

لمزيد من المعلومات حول آلية الاشتراك يرجى الاتصال:

قسم الإصدارات

ص.ب: 4567 أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4044445 (9712) فاكس: 4044443 (9712)

البريد الإلكتروني: books@ecssr.ae

الموقع على الإنترنت: http://www.ecssr.ae

* تشمل رسوم الاشتراك الرسوم البريدية، وتغطي تكلفة اثني عشر عدداً من تاريخ بدء الاشتراك.



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص.ب: 4567، أبوظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 4044541-9712+ ، فاكس: 4044542-9712+
البريد الإلكتروني: pubdis@ecssr.ae ، الموقع على الإنترنت: www.ecssr.ae

ISSN 1682-122X



